

Das Verständnis des zeitlosen Gottes (The Understanding of Timeless God)

PETER VOLEK

School of Arts and Letters, Department of Philosophy

Catholic University in Ružomberok, Slovakia

peter.volek@ku.sk

ORCID: 0000-0002-9119-962X

Abstrakt. Eine der Grundeigenschaften Gottes ist die Ewigkeit. Die Ewigkeit kann man traditionell als zeitlos oder modern als zeitlich verstehen. Zu den wichtigsten Kritikpunkten an der zeitlosen Ewigkeit gehört der Einwand, dass der zeitlose Gott in der Welt nicht wirken kann. Die Gründe für diese Behauptungen kommen daher, dass ein zeitloser Gott nicht wissen kann, was sich in der Welt früher oder später ereignet; Gott weiß nicht, welche Ereignisse aktuell, vergangen oder zukünftig sind. Gott hat nur ein sogenanntes tatsächliches Wissen, aber kein propositionelles Wissen wie wir Menschen. Dagegen lässt sich einwenden, dass Gott zwar nur tatsächliches Wissen hat, aber er trotzdem wissen kann, was die Menschen wissen, und zwar durch die Einsicht in ihr Wissen. Das direkte Wissen Gottes ist nur tatsächlich, aber mittelbar hat Gott auch propositionelles Wissen der Menschen durch die Kenntnis ihres Erlebens von Zeitbewusstsein, das ein Teil des propositionellen Wissens der Menschen ist. So kann Gott auch das Zeitbewusstsein der einzelnen Menschen erkennen, was er in seiner Essenz, in seinem Bewusstsein einsieht. Damit erweist sich der Einwand gegen die Möglichkeit eines Wirkens Gottes in der Welt samt dem Einwand gegen einen zeitlosen Gott als hinfällig.

Schlüsselwörter: Gottes Ewigkeit; Gottes Zeitlosigkeit; Gottes Zeitlichkeit; tatsächliches Wissen; Propositionelles Wissen.

Abstract. Eternity is one of the main properties of God. It can be understood either classically as timelessness, or as temporality in the modern understanding. One of the main objections against divine timelessness holds that a timeless God cannot act in the world; thus he cannot even create, or sustain the universe in existence. The reasons for such statements are that a timeless God cannot know what in the world happens earlier or later, and he cannot know what events are past, present, and future. Timeless God is supposed to only possess factual knowledge; he would have no propositional knowledge, as we humans have it. Against this, it could be argued that while God has only factual knowledge, he can still know what humans know through his insight into their consciousness in his essence. Direct knowledge of God is factual, but indirectly he can know propositional knowledge through his knowledge of human time experience, which is a part of human propositional knowledge. This way God can know time experience of individual humans, but he is knowing this, in his consciousness. The objection against the possibility of a timeless God's acting within the world through creation and sustenance, and hence against the timeless understanding of God, is thus refuted.

Keywords: eternity of God; divine timelessness; divine temporality; factual knowledge; propositional knowledge.

Einführung

Wenn wir über Gott philosophisch reflektieren wollen, können wir mehrere seiner Eigenschaften philosophisch begründen. Gott denken wir als absolut vollkommen. Wenn er nicht vollkommen wäre, dann wäre noch eine andere Entität möglich, die noch vollkommener wäre als Gott, was absurd erscheint. Deswegen muss Gott vollkommen sein. Die vollkommene Entität hat mehrere grundlegende Eigenschaften, die wir mit Prädikaten ausdrücken können. Als Ausgangspunkt dazu kann uns der Mensch und seine Eigenschaften dienen, die wir dann in vollkommener Weise denken sollen. Den Menschen können wir als des Denkens und Wollens, gute oder böse Taten zu begehen, fähig denken. Diese Eigenschaften sind spezifisch für den Menschen als einer geistigen Entität. Da auch Gott geistig sein muss, weil Materie immer begrenzt ist, muss Gott diese Eigenschaften in absolut vollkommener Weise besitzen. So können wir Gott als allwissend, allmächtig, absolut gut und absolut vollkommen denken. In der Welt entstehen und vergehen alle Dinge. Darin zeigt sich ihre Begrenztheit. Wenn Gott absolut vollkommen ist, dann auch unbegrenzt. Das betrifft auch seine

zeitliche Existenz. Diese Eigenschaft nennen wir Ewigkeit. Philosophisch können wir Gott als ewig denken. Das wird auch in allen monotheistischen Religionen angenommen (Tapp 2017, 363). Die Ewigkeit kann man als zeitlos oder zeitlich verstehen. Der erste Standpunkt wird Eternalismus genannt, der zweite Sempiternalismus. Beide Standpunkte nehmen an, dass Gott keinen Anfang hat. Der Eternalismus nimmt die Auffassung an, dass Gott zu keinem Zeitpunkt existiert. Der Sempiternalismus vertritt die Meinung, dass Gott zu jedem Zeitpunkt existiert (Tapp 2017, 364). Zu den wichtigsten Befürwortern des Eternalismus gehören Eleonore Stump mit Norman Kretzmann (Stump and Kretzmann 1981, 1987), Brian Leftow (Leftow 1991) und Paul Helm (Helm 1988). Zu den wichtigsten Vertreter des Sempiternalismus gehören Richard Swinburne (Swinburne 1977), A. N. Prior (Prior 1962) und William Hasker (Hasker 1989). Eternalismus und Sempiternalismus gelten als Alternativen. Das bedeutet, dass jemand entweder eine zeitlose oder zeitliche Auffassung von Gott vertritt. Es gibt aber auch kombinierte Modelle. So vertritt z. B. William Lane Craig die Auffassung, dass Gott vor der Erschaffung der Welt zeitlos ist. Mit der Erschaffung der Welt hat er auch die Zeit erschaffen. Die Welt ist zeitlich. Damit Gott in Kontakt mit der Welt treten kann, ist er selbst zeitlich (Craig 2001). In der Antike und im Mittelalter wurde meistens der Eternalismus vertreten. Zu den Ausnahmen gehört Ockham, dessen Auffassung Tapp als Vorläufer des Sempiternalismus bezeichnet. Im Mittelalter und in der Neuzeit wurde immer mehr die zeitliche Auffassung von Gott von mehreren Philosophen vertreten. Einer der Haupteinwände gegen ein zeitloses Verständnis von Gott ist die Meinung, dass ein zeitloser Gott nicht die Ereignisse in der Welt erkennen kann und dann auch nicht auf die Welt Einfluss nehmen kann. In diesem Beitrag werde ich diesen Einwand näher darstellen und mich mit ihm kritisch auseinandersetzen. Meine Begründung der zeitlosen Auffassung von Gott wird durch die Ausfaltung der von Joseph Gredt ausgeführten Argumente für die Möglichkeit der Zeiterfahrung Gottes durch das Einsehen der Zeiterfahrung des Menschen in seiner Essenz dargelegt. Dabei wird der Begriff der intentionalen Existenz vertieft. Zum besseren Verständnis der Begründung der zeitlosen Auffassung von Gott werden die

wichtigsten Auffassungen von Zeit und Ewigkeit vorgestellt. Nachher wird erklärt, wie Zeit und Ewigkeit in Beziehung stehen können, die wichtig für Gottes Zeiterfahrung ist.

1. Der zeitliche und zeitlose Gott

Die Ewigkeit Gottes kann entweder zeitlich, zeitlos oder in einer Mischform von beiden bestehen. Was man unter der Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit Gottes verstehen kann, soll jetzt näher dargestellt werden. Die Zeitlosigkeit Gottes kann man präzise durch die Formulierung ihrer Merkmale näher bestimmen (Mullins 2014, 161–172): 1) Gott existiert ohne Anfang. 2) Gott existiert ohne Ende. 3) In Gott gibt es keine Zeitfolge. 4) In Gott gibt es keine Zeitlokalisation. 5) In Gott gibt es keine Zeitausdehnung. Das Merkmal, welches besagt, dass in Gott keine Zeitfolge ist, bedeutet, dass es in ihm keine Zeitphasen gibt, kein „vorher“ und „nachher“. Das folgt aus der Unveränderlichkeit Gottes, welche schon Augustinus und Thomas von Aquin vertreten hatten (STh I, q. 29, a. 1, ad 5). Bei der zeitlichen Auffassung Gottes gelten die ersten zwei Merkmale von Mullins wie beim zeitlosen Gott, die anderen gelten nur in begrenzter Weise. Das bedeutet, dass es bei der zeitlichen Auffassung Gottes ein „vorher“ und „nachher“ in Gott nach dem Akt der Schöpfung gibt. Alle, die einen zeitlichen Gott annehmen, nehmen an, dass es nach dem Akt der Schöpfung in Gott eine Zeitfolge gibt. Die zeitliche wie auch die zeitlose Auffassung Gottes kann man in Einklang mit den biblischen Texten bringen (Tapp 2017, 394). Darum sind Einwände, die einen Widerspruch des zeitlosen Gottes mit den biblischen Texten vertreten, nicht überzeugend. Im nächsten Schritt werde ich mich mit dem Haupteinwand gegen den zeitlosen Gott befassen, mit dem Vorwurf, dass ein zeitloser Gott nicht in der Welt wirken kann.

Die Gründe, warum Gott in der Welt nicht wirken und so die Welt schaffen und im Sein erhalten kann, kommen daher, dass Gott nicht erkennen kann, was vorher und nachher ist, er weiß nicht, welche Ereignisse vergangene, gegenwärtige oder zukünftige sind (Lubin 2016, 29–35). Der zeitlose Gott hat nur ein tatsächliches Wissen, er hat kein propositionelles

Wissen wie wir Menschen (Prior 1962, 116). Tatsächliches Wissen spricht vom Erkennen von Fakten. Propositionelles Wissen ist das Wissen ausgedrückt in Propositionen, also in Sätzen, deren Inhalt Propositionen sind. In solchen Sätzen wird dem Subjekt ein Prädikat prädiziert. Damit wird ausgedrückt, dass dem Gegenstand, der durch das Subjekt ausgedrückt wird, eine Eigenschaft zukommt, die durch das Prädikat ausgedrückt wird. In solchen Sätzen wird oft auch der zeitliche Aspekt erwähnt, wie das Subjekt die Zeit erfährt. In solchen Sätzen werden die sprachlichen Ausdrücke nach grammatischen und logischen Regeln in Sätzen gebunden. Das ist ein neues Wissen gegenüber dem Wissen, ausgedrückt nur durch das Subjekt oder durch das Prädikat. Dieses neue Wissen benennt implizit auch einen zeitlichen Aspekt. Gott erfährt die Gegenstände samt ihren Eigenschaften direkt. Darum braucht er nicht die sprachlichen Ausdrücke in die Sätze kombinieren. Eine solche Kombination ist typisch menschlich und drückt seine begrenzte Erkenntnisfähigkeit aus. Gott erkennt damit, dass er ewig ist, in seinem tatsächlichen Wissen nicht die Zeit (Prior 1962, 116).

Für die nähere Erklärung dessen, wie Gott erkennt und wie das mit der Zeit zusammenhängt, ist es angebracht, einige Grundauffassungen über die Zeit darstellen. Darum werden im nächsten Teil drei Paare von zusammenhängenden Zeitauffassungen näher vorgestellt. Sie werden aus systematischer Perspektive reflektiert, darum werden die historischen Entwicklungen nur zur Illustration des systematischen Standpunktes verwendet. Es wird dabei nicht die Zeitfolge berücksichtigt.

2. Dynamische und statische Zeitauffassung

Das eine Paar der Zeitauffassung ist aus der Verschiedenheit der Zeitdynamik begründet. Die Kenntnis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann man als Kenntnis des Zeitflusses verstehen. Es ist die dynamische Zeitauffassung, da nämlich bei der Kenntnis in einem zeitlichen Jetzt etwas erkannt wird, das vorher noch Zukunft war und nachher Vergangenheit sein wird. Die statische Zeitauffassung wird als die ewige Kenntnis von einem

Jetzt gedacht.¹ Die statische Zeitauffassung hat den Nachteil darin, dass sie nicht genügend Raum gibt für die libertarianische Auffassung der Freiheit des Menschen (De Florio and Frigerio 2017, 686–687), die voraussetzt, dass der Mensch die Wahl zwischen mindestens zwei Möglichkeiten hat und nicht von den Naturgesetzen und Gott determiniert ist. Diese Auffassung der Freiheit des Menschen entspricht auch dem gängigen Verständnis des Menschen. Die statische Zeitauffassung ist mit der Zeitlosigkeit Gottes verbunden. Dabei existiert Gott außerhalb der Zeit, und auch sein Wissen kann sich nicht ändern. Gott als Allwissender kennt in der thomistischen Interpretation auch die für uns zukünftigen Ereignisse, auch die freien Taten des Menschen (STh I, q. 14, a. 13, c). Wenn diese zukünftigen freien Taten in Sätzen ausgedrückt sind, dann müssen sie ihren Wahrheitsmacher haben, der die Wahrheit der Sätze verbürgt. Den Wahrheitsmacher dieser Sätze bilden die zukünftigen freien Taten des Menschen. Dann scheint es, dass auch die zukünftigen freien Taten der Menschen existieren, und das scheint der libertarianischen Auffassung der Freiheit des Menschen widersprechen. Es hängt davon ab, wie man die kausalen Verhältnisse interpretiert, ob die Sätze die freien Taten verursachen oder umgekehrt. Wenn die Sätze die freien Taten verursachen, dann widerspricht es der libertarianischen Auffassung

¹ Einige Autoren geben der A- und B-Zeittheorie nach McTaggart den Vorrang. McTaggart unterscheidet nämlich die A- und B-Zeittheorie. Die A-Zeittheorie spricht von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sie ist dynamisch, sie spricht von der subjektiv erfahrbaren Zeit. Die B-Zeittheorie spricht von vorher und nachher, ist statisch, sie spricht über einen objektiv erkennbaren Zeitverlauf. Nach McTaggart kann weder die A- noch die B-Zeittheorie gelten, sondern nur die C-Zeittheorie, die keine zeitliche ist, sie ist nur die Theorie der Zeitnachfolge (McTaggart 1908). Einige zeitgenössische Zeittheorien kann man weder der A- noch der B-Zeittheorie eindeutig zuordnen. Z. B. die Theorie des bewegenden Lichtstrahles hat Merkmale der A- wie auch der B-Zeittheorie. Die Theorie des bewegenden Lichtstrahles spricht davon, dass alle zeitlichen Entitäten ewig existieren, doch die Gegenwart hat einen privilegierten ontologischen Status, und sie bestimmt den objektiven Zeitfluss. Zusammen mit der A-Zeittheorie vertritt sie die Einsicht, dass die Gegenwart einen privilegierten ontologischen Status hat und dass es den objektiven Zeitfluss gibt, mit der B-Zeittheorie nimmt sie an, dass die vergangenen und zukünftigen Fakten ewig existieren (De Florio and Frigerio 2017, 686, Deasy 2015). Viele weitere Gründe gegen die Vernünftigkeit der Unterscheidung zwischen A- und B-Zeittheorie bringt Ryan T. Mullins (Mullins 2016, 22–25). Darum ist die Gliederung der Zeittheorien in statische und dynamische Zeittheorien besser.

der Freiheit des Menschen. Man kann also eher die umgekehrte Annahme machen, dass die freien Taten des Menschen die Gründe der Sätze über sie sind. Es gibt mehrere Versionen der dynamischen Zeitauffassung. Die eine davon ist der Fragmentarismus, dessen Grundlagen Kit Fine gelegt hat (Fine 2005) und die heute auch de Florio und Frigerio vertreten. In der Version des Fragmentarismus von de Florio und Frigerio ist die Zeittatsache fragmentiert. Die Fragmente sind aus den Zeitfakten konstruiert, die zueinander inkompatibel sind (De Florio and Frigerio 2017, 690–691). Es bedeutet, dass die temporale Realität von mehreren Fragmenten der Zeit besteht, die zueinander inkompatibel sind. Ihre Summe lässt noch andere Möglichkeiten für andere mögliche Handlungen zu. Diese Zeitauffassung jedoch ist gegen den Zeitfluss, was gegen die gängige Erfahrung ist. Darum ist eine solche dynamische Zeitauffassung plausibler, in der der Zeitfluss bleibt, die auch Leftow (Leftow 1991, 235) vertritt, und beim zeitlosen Gott die statische Zeitauffassung in Gott.

3. Die absolute und relative Zeitauffassung

Ein weiteres Begriffspaar der Zeitauffassung ist die absolute und relative Zeitauffassung. Die relative Zeitauffassung versteht die Zeit als Veränderung. Dort, wo es Zeit gibt, gibt es auch die Veränderung. Nach der absoluten Zeitauffassung ist die Zeit die Dauer. Sie kann auch ohne Veränderung existieren (Mullins 2011–2012, 38–39, Čapek 1987, Ariotti 1972). Die relative Zeitauffassung wurde in der Antike und im Mittelalter von Autoren wie Lucretius, Aristoteles, Augustin, Anselm, Thomas von Aquin vertreten. Einige Gedanken nahe der absoluten Zeitauffassung hat der Stoiker Chrysippos vertreten, er verstand die Zeit noch zyklisch, nicht linear. Bischof Tempier hat im Jahre 1277 bei der Verurteilung der 219 verdächtigen Meinungen den Anstoß zur absoluten Zeitauffassung durch die Verurteilung der These 34 gegeben: „Die erste Ursache könnte nicht mehrere Welten machen.“ (Flasch 1989, 131) Damit hat er die Möglichkeit von möglichen Welten gebildet, die als imaginäre Welt benannt wurden, und mit ihnen auch die imaginäre Zeit, was ein Schritt zur absoluten Zeit gewesen ist (Čapek 1987, 607). Den Anstoß

zur absoluten Zeit hat Duns Scotus gegeben, der zwischen der möglichen und aktuellen Zeit unterschieden hat. Die mögliche Zeit kann man dort finden, wo es keine Bewegung gibt, wie z. B. im seligen Zustand des Leibes (Massie 2006, Lewis 2003, 91–93). Die absolute Zeit benutzte ausdrücklich als erster Nikolaus Oresme in seinem *Kommentar zu den acht Büchern von Aristoteles' Physik*, wo er die Zeit in einer Bedeutung als nachfolgende Dauer der Sachen verstand (Hallamaa 2011). Suárez unterscheidet neben der innerlich sukzessiven Dauer auch die imaginäre kontinuierliche Dauer, welche die erste beinhaltet, was Zeit und Raum betrifft (Suárez 2009 2, disp. 50, sect. IX, 15, 955). Die absolute Zeit nennen sie Dauer. Sie ist absolut darum, weil sie auch ohne Veränderung existieren kann. Hier war nur ein kleiner Schritt nötig, um die absolute Zeit auch auf Gottes Ewigkeit zu beziehen. In Gott muss die Zeit nicht an die Veränderung oder an die Bewegung gebunden werden, wie bei den materiellen Dingen, wie das einige Philosophen und Theologen im Mittelalter getan haben.

4. Die physische und metaphysische Zeit

Eine andere Zeiteinteilung hängt davon ab, ob sie an die Existenz der materiellen Körper gebunden ist oder nicht. Wenn die Zeit an die Existenz der materiellen Körper gebunden ist, dann ist diese Zeit physische Zeit, wenn nicht, dann geht es um die metaphysische Zeit. Die physische wie auch die metaphysische Zeit haben ihre eigenen Merkmale (Mullins 2011–2012, 49–56, Mullins 2016, 32–40). Die physische Zeit wird durch diese Merkmale charakterisiert: 1) Physische Zeit hat ihren Anfang. 2) Physische Zeit kann man messen. 3) Physische Zeit einer Welt kann man schlecht mit der physischen Zeit einer anderen Welt verbinden. Metaphysische Zeit wird zum zeitlichen Verständnis der Ewigkeit Gottes herangezogen. Sie wird durch diese Eigenschaften charakterisiert: 1) Metaphysische Zeit hat keinen Anfang. 2) Metaphysische Zeit kann man nicht messen. 3) Metaphysische Zeit kann mit der physischen Zeit einer anderen Welt verbunden werden. Diese drei Eigenschaften der physischen und metaphysischen Zeit sind zueinander kontradiktorisch. Daran zeigt sich die Beziehung zwischen der

physischen und metaphysischen Zeit. Metaphysische Zeit ist die Grundlage der physischen Zeit. Physische und metaphysische Zeit sind also in einer ähnlichen Beziehung wie relative und absolute Zeit, beide Konstellationen von Zeiten sind immer von einem anderen Standpunkt her zu verstehen.

In der physischen wie auch in der metaphysischen Zeit gibt es zeitliche Folgerung (Mullins 2011–2012, 48). Wenn es sie in der metaphysischen Zeit nicht gäbe, dann würde der Grund für seine Bezeichnung als Zeit fehlen. Metaphysische Zeit sehen einige Autoren als Erklärung der Zeitlichkeit Gottes. Wenn sich die Zeitlichkeit Gottes als unbegründet zeigt, dann wird auch metaphysische Zeit überflüssig. Es ist ähnlich mit der absoluten Zeit. Es zeigt sich, dass beim zeitlosen Verständnis Gottes einige metaphysische Entitäten erspart werden. Damit wurde dargelegt, dass ein zeitloses Verständnis Gottes möglich ist und mit sich die Einfachheit Gottes verbürgt. Jetzt kommen wir zurück zum Haupteinwand, dass der zeitlose Gott nicht in der Welt wirken kann, weil er nicht die zeitliche Dimension erkennen kann.

5. Möglichkeit der Erkenntnis Gottes von der Welt beim zeitlosen Verständnis Gottes

Gegen die Einsicht, dass Gott nicht die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkennen kann, kann man einwenden, dass Gott, obwohl er nur tatsächliches Wissen hat, das erkennen kann, was die Menschen erkennen, durch die Einsicht in ihre Erkenntnis. Das direkte Wissen Gottes ist nur tatsächliches, aber indirekt kann er auch propositionelle Erkenntnis haben durch das Erleben der Zeiterfahrung der Menschen, die Teil ihrer Erkenntnis ist. Die Menschen können ihre Erlebnisse in den Sätzen ausdrücken, deren Inhalt Propositionen bilden. Auf diese Weise kann Gott auch das Zeitbewusstsein der Menschen erkennen. Gott erkennt das in seiner Essenz. Dadurch kann er auch in der Welt wirken. Der zeitlose Gott sieht die geschaffenen Dinge in seiner Essenz in einem ewigen, immer gegenwärtigen Augenblick. Er erkennt sie von den ontologischen Gründen, die von ihm abhängen (Gredt 1935, 2, §796). Gredt gibt zwei Gründe der Erkenntnis Gottes der Dinge in seiner Essenz (Gredt 1935, 2, §797). Der erste Grund

geht von der unendlichen Vollkommenheit Gottes aus. In seiner Essenz sieht er die Dinge deshalb, weil dies vollkommene Erkenntnis ist im Vergleich zur Möglichkeit, hätte er diese Essenz in den Dingen selbst eingesehen. Hätte Gott die Dinge in ihnen angeschaut, müsste sich seine Einsicht den Dingen anpassen und wäre darum unvollkommen. Der zweite Grund, warum Gott die Dinge in seiner Essenz einsieht, ist der Grund, der von ihm als der eigentliche Grund genannt wird. Nach Gredt enthält Gott in seiner Essenz alle Dinge in einer höheren Weise, eminenten, intentional, die wirklichen wie auch die möglichen Dinge. In Gottes Essenz haben so die wirklichen wie auch die möglichen Seienden ihre intentionale Existenz² in ihrer Essenz wie auch in ihrer individuellen Einzigartigkeit. Das bedeutet, dass die Dinge, die von Gott so in seiner Essenz eingesehen werden, in ihm ihre intentionale Existenz haben. In der Welt, wenn sie real existieren, haben sie reale Existenz. Die intentionale Existenz ist die Weise, wie sich der Erkennende das Erkannte repräsentiert. Diese kann sich im endlichen oder im ewigen Geist abspielen. Im endlichen Geist kann die gleiche intentionale Existenz auch von mehreren Subjekten wahrgenommen werden, und das dann, wenn sie über sie kommunizieren können, wie z. B. über eine literarische Gestalt.³ Das Erkannte kann also reale oder fiktive Existenz haben.

Jetzt komme ich zur tatsächlichen Erkenntnis zurück. Die Fakten können mehrere Bedeutungen haben. Sie können die Einbeziehung der Dinge in Ereignisse oder Tätigkeit bedeuten, sie können auch den Besitz einiger Eigenschaften der Dinge in einem Augenblick oder in einem Intervall oder die Verbindung von Dingen bedeuten. Nach Wittgensteins *Tractatus* sind sogar die Tatsachen die grundlegende ontologische Kategorie schlechthin (Wittgenstein 1984, 1 – 2.011). Ich werde Fakten verstehen als die Weise, wie die Dinge sind oder sein können. Ich werde auch die Fakten ohne

² Von der intentionalen Existenz spricht schon Thomas von Aquin (esse intentionale), wenn er sie im Erkennenden als eine Weise der Repräsentation des Erkannten und im realen Ding als ihren erkennenden Aspekt versteht (Moser 2011, 787; STH I, q. 56, a. 2, ad 3).

³ Ich verstehe die intentionale Existenz eher im Sinne von Gredt, die den realen wie auch den fiktiven Dingen zukommen kann, als im Sinne von Sousedík, der sie nur den fiktiven Dingen zuspricht (Sousedík 2015a, b).

ontologische Verpflichtungen annehmen, also ohne Verpflichtungen, dass Propositionen und Tatsachen isomorph oder dass Propositionen die Abbilder von Tatsachen sind.⁴

6. Die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit

Als Voraussetzung der Erkenntnis der Welt durch Gott wird jetzt die Möglichkeit der Beziehung Gottes zur Welt erklärt, was man in Bezug auf die Zeit als das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ausdrücken kann. Sehr vorteilhaft scheint mir die Formulierung dieser Beziehung durch Leftow sein (Leftow 1991, 346–348). Zu ihrer Verständlichkeit werden jetzt einige spezifische Begriffe verwendet. Wir erleben die Erlebnisse von Ereignissen als Sequenz von Fakten, was man auch so ausdrücken kann, dass wir den Fluss der Ereignisse und Zeit erleben. Wenn wir versuchen zu erklären, wie ein zeitloser Gott sie wahrnehmen kann, dann können wir feststellen, dass die Sequenz der Fakten durch die vier-dimensionale Raum-Zeit Entitäten (4D) dargestellt werden kann, die wie vier-dimensionale Würmer aussehen. Gott könnte sie so wahrnehmen. Gottes Bewusstsein von 4D Entitäten enthält das Bewusstsein von ihrer Totalität wie auch aller ihrer möglichen Teile. Das bedeutet, dass Gott nicht nur das Ganze unseres Lebens sieht, sondern auch die Teile, die zwischen t und $t + 1$ ablaufen, wo t den Zeitaugenblick bedeutet. Die Zeitereignisse in unserer Welt sind kontinuierlich. Zwischen zwei Punkten in der Zeit laufen solche Ereignisse durch die unendliche Zahl der unterscheidbaren Tatsachen. Im Rahmen von Gottes Bewusstsein befindet sich jeder mögliche Teil des Kontinuums der Zeitereignisse. Gott ist sich aller seiner Zustände des Bewusstseins bewusst, aber seine Teilzustände des Bewusstseins sind sich nicht der anderen Teilzustände des Bewusstseins bewusst. Z. B. muss sein Gedanke an Elvis Presley nicht bewusst der Gedanke an David Copperfield werden. Das, was wir als Ereignis wahrnehmen als eine Sequenz von Tatsachen, kann man auch so ausdrücken, dass wir die

⁴ Diese Beispiele von ontologischen Verpflichtungen sind jene von Wittgenstein in seinem *Tractatus* (Wittgenstein 1984, 2.063–2.141, 2.2). In der Verwendung von Tatsachen ohne ontologische Verpflichtungen bin ich von Leftow inspiriert (Leftow 1991, 6).

Neuigkeit dessen, was sich ereignet hat, als eine Veränderung im Vergleich zum vergangenen Zustand wahrnehmen. So kann man das Bewusstsein des Zeitflusses als Wachstum von etwas ständig Neuem verstehen. So erlebt das zeitlose Bewusstsein das andere Zeitbewusstsein als $C_n + 1$ (C_n ist die Abkürzung für das Bewusstsein), also als das Wachstum von Wissen. Das kann die Erfahrung der Zeitfolge im Bewusstsein ausdrücken.

Als wichtig zeigt sich die Bestimmung der Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit. Eleonore Stump und Norman Kretzmann drücken die thomistische Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit als Simultaneität zwischen Zeit und Ewigkeit (ET) aus (Stump and Kretzmann 1981, 434–444). Die ET Simultaneität drückt die Beziehung aus zwischen zwei Entitäten, von denen die eine zeitlich und die andere ewig ist, und zwei Beobachter, von denen der eine im Rahmen des zeitlichen Referenzrahmes und der andere im Rahmen des ewigen Referenzrahmes ist, wobei für beide Beobachter beide Entitäten oder Ereignisse beobachtbar sind. Die Relation der ET Simultaneität ist symmetrisch, aber weder reflexiv noch transitiv. Darum sind zwei Ereignisse, die in verschiedener Zeit simultan zum ewigen Gott ablaufen, füreinander nicht simultan. Diese thomistische Ewigkeit Gottes, die in der ET Simultaneität ausgedrückt ist, enthält die Auffassung, dass es zwei Weisen der Existenz der einer Wirklichkeit sind, zeitlich und ewig. Leftow wendet einige Einwände gegen die ET Simultaneität an. Sie lässt auch die Momente in der Welt zeitlich abgekoppelt von Gott zu (Leftow 1991, 175). Darum bringt Leftow eine eigene ET Simultaneität, die von den Gedanken von Anselm von Canterbury inspiriert ist.⁵ Wenn Gott zeitlich und allwissend ist, dann sieht er alle zeitlichen Ereignisse sich auf einmal abspielen. Dieses Einsehen Gottes kann man in zwei Bedeutungen verstehen. In der ersten Bedeutung kann man es so verstehen, dass das, was Gott sieht, das Ablaufen von allen zeitlichen Ereignissen auf einmal ist. In der zweiten Bedeutung ist es so zu verstehen, dass Gottes Sehen von den zeitlichen Ereignissen sich auf einmal abspielt. Leftow lässt beide Bedeutungen als möglich zu. Wenn

⁵ „Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia quae simul sunt loco vel tempore et quae sunt diversis in locis vel temporibus.“ (Anselm von Canterbury 1984, T. I, Vol. II, VI, cap. 5, 254)

alle Ereignisse sich auf einmal abspielen, ist das im zeitlosen Referenzrahmen (Leftow 1991, 217–222). Im zeitlichen Referenzrahmen ereignen sich Ereignisse in verschiedener Zeitdauer.

Die Lösung Leftows der Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit wird einigen Einwänden ausgestellt. De Florio und Frigerio wenden gegen Leftow wie auch gegen Stump und Kretzmann ein, dass die Dinge in der Zeit und in Ewigkeit existieren (De Florio and Frigerio 2017, 689). Nach Leftow erkennt Gott die Dinge und Fakten in seinem Bewusstsein, wo er auch das Bewusstsein von Menschen erkennt, die in ihrem Zeitbewusstsein die zeitliche Folge von Ereignissen erleben. Wenn Gott die Dinge und Personen in seinem Bewusstsein wahrnimmt, sind sie in ihm zeitlos, weil Gott zeitlos in einem ewigen Augenblick alles wahrnimmt, aber Dinge und Personen nimmt er zugleich intentional wahr, sie haben in ihm intentionale Existenz. So erlebt Gott in seinem Bewusstsein auch die Bewegung der Dinge in der Zeit. So erlebt er auch die objektive Zeit. Die Dinge und Ereignisse, die in der Zeit existieren, haben in der Zeit physische Existenz. Die Dinge und Ereignisse existieren sowohl in der Zeit als auch in der Ewigkeit, aber immer in einer anderen Weise: in der Zeit real, in Ewigkeit intentional. Auch die Zeiterlebnisse der Menschen haben in Gott intentionale Existenz. Der andere Einwand von de Florio und Frigerio gegen Leftow sagt, dass er auf der einen Seite ein dynamisches Verständnis der Zeit hat, und auf der anderen Seite ist die Gegenwart privilegiert, obwohl das zeitlose Verständnis der Ewigkeit kein Privileg der Zeit kennt. Dagegen kann man sagen, dass Gott alles in einem Augenblick wahrnimmt, auch die Dinge als 4D Entitäten. Wenn er in seinem Bewusstsein das Zeitbewusstsein der Menschen wahrnimmt, nimmt dabei der Mensch das aus der Perspektive der Gegenwart wahr, die für ihn aktuell real ist. So kann Gott auch den Zeitverlauf wahrnehmen und so in der Welt wirken. So wurde auch dieser Einwand widerlegt.⁶

⁶ In einem weiteren Einwand eines Begutachters dieses Artikels gegen das indirekte Wissen Gottes über Zeit wird gesagt, dass für Gott als allwissendes Wesen alles unmittelbar bewusst und zugänglich ist. Gottes Allwissenheit ist dann inkompatibel mit dem indirekten Wissen. Darauf kann man antworten, dass Gottes Allwissenheit nicht notwendig direktes Wissen einschließt. Es zeigt sich daran, dass Gott auch die Dinge nicht in ihnen selbst einsieht, sondern in seinem Bewusstsein (vgl. Gredt 1935, 2, §797).

Schluss

Die Möglichkeit des Wirkens Gottes in der Welt ist Teil seiner Allmacht. Diese ist Folge dessen, dass er vollkommen ist. Zur Vollkommenheit gehört auch die Einfachheit. Wäre er nicht einfach, wäre er zusammengesetzt und nicht mehr vollkommen. Philosophisch kann man begründen, dass Gott absolut vollkommen ist, wie das am Anfang dieses Artikels argumentiert wurde. Zur Einfachheit Gottes gehört, dass in ihm keine zeitliche Folge ist. Wäre in Gott metaphysische Zeit, würde in ihm eine zeitliche Folge existieren, und dann wäre er nicht einfach und vollkommen.

Der zeitlose Gott kann die Dinge und Personen in der Welt erkennen auch in ihrer zeitlichen Folge, in der Einsicht der Erlebnisse der Menschen, angeschaut in seiner Essenz. Damit kann er auch die zeitliche Folge der Ereignisse einsehen und in der Welt wirken. Würde Gott den Menschen ihr Sein abnehmen, oder würden sie sich selber vernichten z. B. durch einen Atomkrieg, oder würden sie durch eine Naturkatastrophe vernichtet, dann könnte er nicht mehr ihre Erlebnisse in seiner Essenz anschauen. Dann bliebe noch die Möglichkeit übrig, die Bewusstseins-erlebnisse der Engel in seiner Essenz anschauen. Würde Gott den Engeln das Sein nehmen, würde auch diese Möglichkeit fallen. Die Wegnahme des Seins der Engel würde der absoluten Güte Gottes widersprechen, weil damit in der Welt weniger Güte wäre. Würde die Menschheit durch die Naturkatastrophe oder Atomkrieg vernichtet, dann könnte Gott der Zeitfolge in der Welt durch die Anschauung der Erlebnisse von Engeln in seinem Bewusstsein folgen und so auch in der Welt wirken.

Damit zeigt sich, dass der Einwand der Unmöglichkeit von Gottes Wissen um die Zeitfolge in der Welt und seines Wirkens in der Welt widerlegt ist.⁷

⁷ In diesem Artikel wurden auch einige Überlegungen aus meinem früheren Artikel (Volek 2018) herangezogen.

Literatur

- Anselm von Canterbury. 1984. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. In: Opera omnia, edited by Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, T. I, Vol. II, VI, 243–288.
- Ariotti, Piero. 1972. “Celestial Reductionism of Time. On the Scholastic Conception of Time from Albert the Great and Thomas Aquinas to the End of the 16th Century.” *Studi Internazionali di Filosofia* 4: 91–120.
- Craig, William Lane. 2001. *God, Time, and Eternity*. Dordrecht: Kluwer.
- Čapek, Milič. 1987. “The Conflict between the Absolutist and the Relational Theory of Time before Newton.” *Journal of the History of the Ideas* 48: 595–608.
- Deasy, Daniel. 2015. The moving spotlight theory. *Philosophical Studies* 172: 2073–2089.
- De Florio, Ciro, and Frigerio, Aldo. 2017. “A Note in Eternity.” *Topoi* 36: 685–692.
- Fine, Kit. 2005. *Modality and Tense*. Oxford: Oxford University Press.
- Flasch, Kurt. 1989. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Mainz: Dieterich.
- Gredt, Joseph. 1935. *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*. Bd. 1–2. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hallamaa, Olli. 2011. “Nicholas Oresme.” In *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Vol. 2: M–Z, edited by Henrik Lagerlund. Dordrecht: Springer, 884–889.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Helm, Paul. 1988. *Eternal God*. Oxford: Clarendon Press.
- Leftow, Brian. 1991. *Time and Eternity*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Lewis, Neil. 2003. “Space and Time.” In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 69–99.
- Lubin, Dean. 2016. “Can a Timeless God Act in the World?” *Open Journal of Philosophy* 6: 29–35.
- Massie, Pascal. 2006. “Time and Contingency in Duns Scotus.” *The Saint Anselm Journal* 3: 17–31.
- McTaggart, John M. E. 1908. “The Unreality of Time.” *Mind* 17: 457–474.
- Moser, Robbie. 2011. “Thomas Aquinas, *Esse Intentionale*, and the cognitive as such.” *The Review of Metaphysics* 64: 763–788.
- Mullins, Ryan T. 2011–2012. “Time and the Everlasting God.” *Pittsburgh Theological Journal* 3: 38–56.
- Mullins, Ryan T. 2014. “Doing Hard Time. Is God the Prisoner of the Oldest Dimension?” *Journal of Analytical Theology*, 2: 160–185.

- Mullins, R. T. 2016. *The End of the Timeless God*. Oxford: Oxford University Press.
- Prior, A. N. 1962. "The Formalities in Omniscience." *Philosophy* 37: 114–129.
- Sousedík, Stanislav. 2015a. "Towards a Thomistic theory of Intentional ('Fictive') Individuals (I)." *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 5: 133–152.
- Sousedík, Stanislav. 2015b. "Towards a Thomistic theory of Intentional ('Fictive') Individuals (II)." *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 5: 253–257.
- Stump, Eleonore, and Kretzmann, Norman. 1981. "Eternity." *The Journal of Philosophy* 78: 429–458.
- Stump, Eleonore, and Kretzmann, Norman. 1987. "Atemporal Duration." *The Journal of Philosophy* 84: 214–219.
- Suárez, Francisco. 2009. "*Disputationes metaphysicae*." Vol 1–2. Hildesheim: Olms.
- Swinburne, Richard. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Tapp, Christian. 2017. „Ewigkeit Gottes. Analytische Perspektiven.“ In: *Handbuch für Analytische Theologie*, hg. von Gasser, Georg, Jaskolla, Ludwig, Schärfl, Thomas. Münster: Aschendorff, 363–402.
- Thomas von Aquin. 1888. "Summa Theologiae." In: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide*. (STh)
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Volek, Peter. 2018. „Ako možno chápať bezčasového Boha.“ [How Is It Possible the Understanding of Timeless God] *Studia Aloisiana* 9: 39–50.